

Antrópica Vol. 1, núm. 1, enero-junio, 2015, pp. 17-43. Mérida, Yucatán.
Universidad Autónoma de Yucatán.



ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Observación al sistema religioso: distinción *religioso/no-religioso* en la época contemporánea

Br. Gustavo Bravo Rubio

Licenciatura en Antropología Social
Universidad Autónoma del Estado de México

Recibido: 23 de octubre de 2014.

Aprobado: 15 de diciembre de 2014.

Resumen

La sociedad como sistema social, no refiere a una jerarquía institucional, sino a funciones diferenciadas entre cada sistema que la componen, así, la función de la religión en la época contemporánea —y en particular para el caso del contexto mexicano—, se desarrolla en una dicotomía y una posibilidad de elección, entre *religioso* y *no-religioso*. Esta partiría de una generación de individuos con una visión diferente del mundo, configurada a partir de la modernidad; y por ende, transformándose la función religiosa, trayendo consigo nuevas formas de expresar la religiosidad, así como un desapego a la misma. A lo anterior, el presente texto ofrece una observación a este fenómeno de desapego y nuevas interpretaciones de lo religioso desde la perspectiva de la teoría general de sistemas sociales, la cual traza una reflexión alterna a las ofrecidas por otros modelos teóricos clásicos y, de ese modo, responder a la complejidad del tema en cuestión.

Palabras clave: religión, sistemas sociales, no-religioso, distinción.

Abstract

The society as a social system does not refer to an institutional hierarchy, but to differentiated functions between its constituent systems, hence, the function of religion in contemporary times, as in the Mexican context, is developed in a dichotomy and a possibility to choose between *religious* and *non-religious*. It must be known that it all started with generation of individuals with a different vision of the world molded by modernity; consequently, the religious function was transformed, bringing new ways of religious expression, as well as religious withdrawal. With regards to what has been previously mentioned, this text explores the phenomenon of withdrawal and the new interpretations of what religion is from the general theory of social systems' point of view, which depicts an alternative reflection to the ones offered by the other traditional theoretical models, thereby acknowledging the complexity of this topic.

Key words: religion, social systems, non-religious, distinction

Introducción

El presente escrito tiene como objeto exponer una forma de observación de los fenómenos religiosos y con ello, invitar a la reflexión de cómo la teoría general de sistemas sociales (TGSS) podría abordarlos, siendo este trabajo un ejercicio reflexivo, el cual busca exponer parte de las herramientas de la arquitectura teórica luhmanniana y su aplicación en el análisis funcional de la religión para la época actual, esto, además, tomando como referencia algunos datos empíricos, que si bien no buscan proponer una generalidad, sí ilustran y fundamentan el marco teórico aquí desarrollado, pues la perspectiva del actor social, la cual se integra al trabajo por medio de datos estadísticos, así como la óptica subjetiva¹, permiten la posibilidad de ver, a través del sujeto, el fenómeno a tratar.

De esta manera la investigación se centra en tres apartados. El primero denominado *consideraciones teóricas*, expone el modelo teórico –que para el caso es la TGSS– con el cual es analizado el problema de investigación; el segundo expone el *contexto sociocultural*, integrando ideas de otros autores para entender el porqué del acontecer social y cultural; finalmente la última parte se denomina *observación sociocultural*, donde los datos empíricos son expuestos y analizados, generando el contraste y la complementariedad entre teoría y la lógica empírica, concluyendo con el apartado de *conclusiones*, donde se cierra la idea desarrollada durante todo el trabajo.

Consideraciones teóricas

La sociedad, desde la perspectiva de la Teoría de Sistemas Sociales de Niklas Luhmann debe ser considerada un sistema omniabarcador, es decir, dentro del sistema social llamado sociedad hay otros subsistemas que la componen, por ejemplo: el derecho, la economía, el arte, la ciencia, la educación, la religión, etcétera. En otras palabras, la religión será considerada desde el presente enfoque como un sistema.

Con el riesgo que conlleva reducir un concepto a sólo unas características, lo que aquí se busca es explorar algunas partes del concepto *sistema* que son fundamentales para dar a conocer el tema y desarrollarlo de manera más fluida, por ende, se explican particularmente cuatro características esenciales de un sistema: *autopoiesis*, *comunicación*, *función*, y *medio de co-*

¹ Esto se expone por medio de las respuestas en cuestionarios de preguntas abiertas y por medio de una entrevista semi-estructurada. Cabría hacer mención, que tanto los datos estadísticos como la percepción de las personas permite una interpretación a través del sujeto, donde su perspectiva fundamenta la teoría, generándose un proceso dialógico entre observador y observado, proceso que busca la reflexión y que acerca al fenómeno en cuestión; por tanto, lo que aquí se busca no es una generalización cultural, más bien ver el fenómeno religioso a través de las personas y reflexionar mediante el marco teórico aquí empleado.



municación simbólicamente generalizado. El primero es retomado desde la biología, siendo una de las características de un sistema social. Autopoiesis refiere a un sistema que se genera y reproduce por sí mismo, es decir es un sistema clausurado operacionalmente, como menciona a continuación Niklas Luhmann:

El concepto de autopoiesis trae consigo, necesariamente, el dificultoso y frecuentemente malinterpretado concepto de sistema operativamente cerrado. Referido como está a la producción, es evidente que no puede significar aislamiento causal, ni autarquía, ni solipsismo cognitivo, como sus contradictores frecuentemente han supuesto. Este concepto es más bien una consecuencia forzosa del hecho trivial (conceptualmente tautológico) de que ningún sistema puede operar fuera de sus límites. (1998: 55).

De manera más explícita, podemos agregar que “todo sistema funcional puede desarrollar sólo su función propia. Ningún sistema puede irrumpir en otro, ni siquiera en caso de urgencia o con el pretexto de ayudar en su integración” (Luhmann y de Giorgi en Torres, 2006: 35). Así, la autopoiesis, lleva consigo una clausura operativa.

En esta misma óptica, cada sistema que compone a la sociedad –incluyendo al sistema religioso– es autorreferente.

La autorreferencia expresa el fenómeno de que el sistema se refiere a sí mismo en cada una de sus operaciones, esto es, el objeto intencional al que tiende su operar es él mismo, ya sea en sus elementos, en sus procesos o el sistema como un todo. De esta manera, los sistemas autorreferenciales pueden observar la realidad y relacionarse con el entorno, únicamente a través del autocontacto. Cuando se orienta al entorno, el sistema no reacciona a algo que viene directamente de ese entorno, sino a algo que él mismo ha construido² (Rendón, 1999: 55).

De tal forma, podemos entender cómo diferentes prácticas (ritos) de alguna organización religiosa chocan con la lógica de un sistema jurídico o ético, pues la religión opera bajo su propia lógica: autónoma e independiente, *el mundo se ve sólo a través de los ojos del sistema*.

El siguiente elemento a analizar desde esta arquitectura teórica, es la comunicación, la cual compone a la sociedad y no los sujetos como tal, –esto parte de algo que denomina el sociólogo alemán como obstáculos epistemo-

2 De esta forma agrega el autor “podemos decir que el mundo se ve sólo a través de los ojos del sistema, lo que nos lleva a un tipo de constructivismo: el mundo como tal para el sistema no existe (o por lo menos no se puede tener contacto directo con él), sino que es un mundo construido por el sistema: ‘las estructuras del sistema son las únicas que pueden determinar lo que existe y es posible’ (Rendón, 1999: 55).



lógicos³—. Cuando se habla de comunicación en el esquema luhmanniano: *seleccionarla, darla a conocer y comprenderla*, es algo que se genera en los sistemas psíquicos y los sistemas sociales.⁴ Que en el caso de la religión, se ve de manifiesto con la comunicación religiosa, la cual se materializa con los ritos, pues estos pueden comunicar a la sociedad (ritos de pasaje por ejemplo) o bien comunican —y no comunican a la vez— a un mundo externo al terrenal.

Otra de las características que componen a un sistema es que cuentan con una *función* específica, esta lo va a diferenciar de otros subsistemas, generando así una sociedad contemporánea diferenciada funcionalmente. Contrario a la tradición funcionalista clásica, dicha función no refiere ninguna estabilidad ni equilibrio ni tampoco es estática, de hecho la función de un sistema puede cambiar (y seguramente lo hará). Es así, que “en una sociedad funcionalmente diferenciada la integración corre por cuenta de la especialización y la diferenciación entre partes mutuamente necesarias, y no por la supremacía de un orden social que centraliza sus operaciones” (Torres, 2006: 35).

Por otra parte, un sistema es capaz de generar medios de comunicación simbólicamente generalizados —o bien, medios simbólicos—, los cuales logran aumentar las posibilidades de aceptar una comunicación.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados ofrecen un nexo novedoso de condicionamiento y motivación. Hacen que la comunicación —en su ámbito respectivo, por ejemplo en la economía monetaria, o en el uso del poder de los cargos políticos— se sintonice a condiciones tales que elevan las expectativas de aceptación aun en el caso de tratarse de comunicaciones “incomodas” (Luhmann, 2007: 156).

Ejemplos de estos medios es el caso del dinero (sistema económico), del poder (sistema político) y la verdad científica (sistema de la ciencia), ya que, en la medida en que alguien requiere un servicio en el sistema económico, el usar un billete hace que aumenten las posibilidades de que se acepte lo que se pide, de igual forma con la verdad científica, la cual no

3 Ver en Niklas Luhmann, 1998.

4 Como ejemplo tomemos al sistema religioso, el cual busca dar a conocer la palabra de dios, este debe seleccionar la información que va a dar a conocer, digamos los evangelios, después debe buscar una forma de darla a conocer, por ejemplo la biblia y posteriormente los que reciban dicha comunicación la van a comprender, o más bien interpretar. Esto no debe pensarse como algo perfecto, v.g. pues cuando los nuevos grupos religiosos leen la biblia, el texto es comprendido de diversas formas. Cabe agregar que “sólo con ayuda del concepto de comunicación puede concebirse un sistema social como sistema autopoietico; es decir, como un sistema consistente sólo de elementos (a saber, comunicaciones) que él mismo produce y reproduce a través del entrelazamiento de estos elementos precisamente (esto es, por medio de comunicaciones)” (Luhmann, 1998: 57).



funciona como medio de otros sistemas, sino sólo el de la ciencia.⁵ Por tanto, “la reducción a selección externa documenta que el médium de la verdad no tolera opiniones distintas” (Luhmann, 2007: 264). Por ello, los sistemas se diferencian, así como sus medios, y cada uno cumple una función distinta, que es incompatible con los otros subsistemas de manera directa. Para el caso de la religión su medio simbólico –como se verá más adelante– es la *fe*.

Finalmente, el último concepto que se retoma del enfoque sistémico aquí desarrollado, es el de la *distinción inclusión/exclusión*.

La diferencia entre inclusión y exclusión se refiere al modo en el cual una sociedad permite a los individuos ser personas y por lo tanto participar en la comunicación. Las personas permiten atribuir las responsabilidades de las comunicaciones (emisiones) y localizar las posibilidades de comprensión: en este sentido las personas no son sistemas, como lo son las conciencias y los cuerpos, sino artefactos comunicativos. Identifican contextos individuales de los que se esperan posibilidades limitadas de comportamiento y a cada individuo le queda la alternativa entre confirmar dichas expectativas o sorprender la comunicación con iniciativas inesperadas (Luhmann, 1994: 1).

Puesto que, “para que exista la inclusión, dentro de una forma, debe haber exclusión, aquello que queda al exterior de la forma. [Así que, desde esta lógica] el único súper-código que acepta la diferenciación funcional, que acepta la modernidad, es el de inclusión/exclusión” (Carballo, 2012: 151). Para el caso de la religión, cualquier elemento social que no participe en la comunicación religiosa queda excluida de esta.

Contexto sociocultural

La sociedad en la modernidad tiene diversas particularidades que impactan y modifican las formas de vida de los individuos, siendo de las más referentes el consumismo, el individualismo y el distanciamiento con la religión y la figura de un dios, centrándose principalmente en la ciencia como la nueva reveladora de los misterios del mundo. Tal como menciona el físico de Viena, Fritjof Capra, en una analogía con el taoísmo oriental: “En nuestra sociedad siempre ha favorecido el *yang* más que el *yin*, prefiriendo lo racional a lo intuitivo, la ciencia a la religión y la competencia a la cooperación [...]”. Esta preferencia, [es] respaldada por el sistema patriarcal y reforzada ulte

5 De manera más explícita el autor sugiere: “Se habla de verdad únicamente cuando la selección de información no se atribuye a ninguno de los participantes. La verdad presupone selección externa (viene al caso recordar aquí que esto es válido a pesar del hecho, de que todos los sistemas autopoieticos que toman parte operativamente en la comunicación funcionan como sistemas operativamente clausurados)” (Luhmann, 2007: 264).



riormente por el predominio de la cultura sensata durante los últimos tres siglos” (Capra, 1992: 21).

Es decir, cuando se habla de favorecer al *yang* se habla de un *desequilibrio*⁶, donde la ciencia tomaría más peso que la parte espiritual, lo cual se consolidó gracias a científicos como Isacc Newton y, principalmente, René Descartes, al cual debemos el surgimiento del método cartesiano, el cual es analítico y consiste en:

[...] dividir los pensamientos y problemas en cuantas partes sea posible y luego disponerlos según un orden lógico. El método de razonamiento analítico quizá sea la principal contribución de Descartes a la ciencia. El racionalismo se ha convertido en una característica esencial del pensamiento científico moderno y ha demostrado su utilidad en el desarrollo de teorías científicas y en la realización de proyectos tecnológicos extremadamente complejos⁷ (Capra, 1992: 31).

Dicho método vino a revolucionar no sólo el entendimiento del mundo, sino la cultura misma, donde la parte espiritual o religiosa no era suficiente, ahora se buscaba *la razón* ante todo, produciéndose una de las más notables evoluciones sociales⁸, la cual: “está íntimamente vinculada a los cambios del sistema de valores que está en la base de todas sus manifestaciones. Los valores que rigen la vida de una sociedad son los que determinarán su visión del mundo y de sus instituciones religiosas, sus empresas científicas, su tecnología y sus acuerdos políticos y económicos” (Capra, 1992: 102).

Es así, que la razón y el cientificismo vinieron a cambiar la visión del mundo y sus valores; todo se quería ver con base científica, manifestándose aún más con “la penetración freudiana del funcionamiento de la mente y del desarrollo de la personalidad humana, [la cual] tuvo consecuencias trascendentales en la interpretación de gran variedad de fenómenos culturales —arte, religión, historia y muchos más— y determinó de manera significa

6 En este sentido, el autor refleja que esto ha producido un desequilibrio cultural, “un desequilibrio entre el pensamiento y el sentimiento, entre valores y el comportamiento y entre estructuras sociales y políticas” (Capra, 1992: 21).

7 Debido a este método —el cartesiano— “la NASA logró poner a un hombre en la luna. Por otro lado, la excesiva importancia dada al racionalismo es una de las causas que caracterizan tanto a nuestras ideas generales como a nuestras disciplinas académicas, además de propiciar la postura reduccionista —la convicción de que hay que reducir los fenómenos complejos a sus partes constitutivas para lograr entenderlos— tan difundida en el mundo de hoy” (Capra, 1992: 32).

8 “[...] La evolución de un subsistema, por decir del sistema religioso, no puede ser analizado adecuadamente si se le considera separado de la sociedad de la que es parte” (Beyer en Luhmann, 2009: 69). Es importante señalar que cuando referencio a la evolución, la pienso desde una postura estocástica y la visión plasmada por Richard Dawkins, y no desde los postulados clásicos de la antropología, los cuales se fundamentan desde una visión spenceriana de la evolución.



tiva la visión mundial de la era moderna”⁹ (Capra, 1992: 100). Por lo tanto, la razón y la ciencia se erigían como los nuevos generadores de sentido del mundo.

En esta línea, la modernidad se gestaría sobre las bases ya descritas, prometía una mejora social histórica, un “*desarrollo*” y sobre todo un “progreso tecnológico”, con el estandarte de la ciencia, parecía que la humanidad tendría un gran adelanto, lo que llevaría a una mejor sociedad; sin embargo, con el tiempo esta idea se colapsaría, pues ahora se sabe que se vive en una sociedad de múltiples incertidumbres, generando desde principios de los años setenta una crisis social, donde “cada uno quiere así mismo protegerse de los riesgos que acechan: el desempleo después de los estudios, las amenazas ecológicas, la inseguridad en las ciudades, la manipulación de las necesidades de consumo, la competencia exacerbada, la fragilidad de los vínculos afectivos, el sida, la soledad [...], las elecciones resultan riesgosas” (Bajoit et al., 2012: 34).

En este sentido, la ciencia, la *razón* y las mejoras tecnológicas han quitado protagonismo al simbolismo religioso, y no creer en un dios se volvió una alternativa, pues a pesar de que las religiones no desaparecieron, si perdieron su lugar hegemónico para formar parte de un todo, sin que esta formara parte de alguna superioridad jerárquica y, por tanto, abandonar la lógica de centro-periferia, dado que, “cuando el desarrollo de la ciencia hizo cada vez más difícil creer en aquel dios, lo divino desapareció por completo de la visión científica del mundo, dejando el vacío espiritual que se ha vuelto una característica de nuestra época”¹⁰ (Capra, 1992: 35). Esto ha dado pie a una

9 Un ejemplo de esto, es el hecho de que Freud “tuvo grandes dificultades para tratar con experiencias religiosas o místicas. Pese al gran interés por la religión y la espiritualidad que demostró a lo largo de su vida, nunca llegó a admitir que el origen de éstas se hallase en la experiencia mística; por el contrario, estableció una equivalencia entre la religión y el rito, considerando la primera como una «neurosis obsesivo-compulsiva de la humanidad», una manifestación de conflictos no resueltos en las etapas infantiles del desarrollo psicosexual” (Capra, 1992: 100).

10 Cuando el argumento de no creer en un dios se vuelve en un sentido racionalista, por ejemplo: *no creo en dios porque no es verdad*, da como resultado una visión reduccionista [La teoría denominada reduccionismo, “se halla tan arraigada en nuestra cultura que frecuentemente se la identifica con el método científico. Las otras ciencias aceptaron y adoptaron la visión mecanicista y reduccionista de la realidad expuesta por la física clásica y modelaron sus propias teorías de acuerdo con ella. Cada vez que un sociólogo, un psicólogo o un economista necesitaban una base científica para sus teorías, recurría a los conceptos básicos de la física newtoniana” (Capra, 1992: 26] de la vida. “La base filosófica de esta secularización de la naturaleza se halla en la distinción entre espíritu y materia realizada por Descartes. A consecuencia de esta idea, el mundo comenzó a ser considerado un sistema mecánico que podía describirse objetivamente sin tomar en cuenta al observador humano, y esta descripción objetiva de la naturaleza se tornó el ideal de todas las ciencias” (Capra, 1992: 35).

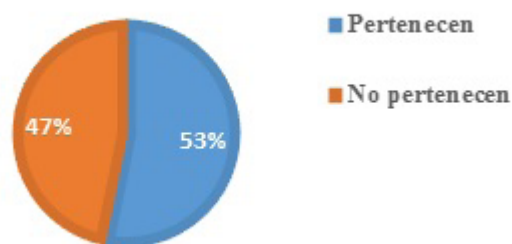


evolución¹¹ donde el actual contexto ha llevado a que las nuevas generaciones produzcan una significación de la religión de manera distinta y diversa, pues hoy día se puede apreciar un gran número de personas que deciden no pertenecer a una religión, por ello lo *no-religioso* aparece en el contexto contemporáneo configurado por la modernidad. Esta visión se modificó en parte por el impacto cultural de los cambios conceptuales generados en los siglos XVI y XVII en la Europa medieval:

La visión del universo como algo orgánico, vivo y espiritual fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina; la máquina del mundo se volvió la metáfora dominante de la era moderna. Esta evolución fue el resultado de varios cambios revolucionarios en el campo de la física y de la astronomía que culminaron en las teorías de Copérnico, Galileo y Newton (Capra, 1992: 28).

En los datos¹² mostrados en la *Gráfica 1* se ejemplifica lo dicho en la página anterior, pues se aprecia que, a pesar de que la mayoría (53%) pertenecen a una religión, este es un resultado sin mucha diferencia con el 47% de los encuestados que dicen no pertenecer a ninguna religión, lo cual ilustra parte del contexto religioso del México actual, es decir, un distanciamiento entre las personas con la religión.

Personas que pertenecen y no a una religión



Observación sociocultural

La religión –como todo sistema social– cumple una función en particular que lo diferencia de otros subsistemas, así, su tarea dentro del esquema social “es darle sentido al mundo. Debido a dicha función original de las comunicaciones religiosas en sociedad, la religión permanece atada a la sociedad

11 El concepto de evolución aquí empleado no refiere a “un proceso continuo, causal. Como tal no es necesaria ni unilineal. Dejar de lado la concepción de una cadena de causa-efecto también implica la falta de irreversibilidad y de su caracterización como un movimiento de lo simple a lo complejo. La evolución socio-cultural es más bien un mecanismo para el cambio de estructuras societales. Es un mecanismo que utiliza el azar para inducir cambios estructurales en el sentido de que eventos que no suceden con referencia específica a un sistema, pueden ser utilizados para inducir el cambio estructural en ese sistema” (Beyer en Luhmann, 2009: 69).

12 Los datos han sido obtenidos de una encuesta en línea realizada a usuarios de redes sociales virtuales, eligiendo este espacio por la diversidad de criterios que se pueden obtener.



como un todo. Otra manera de decirlo es que se fuerza la inmediata sacralización del mundo, el mundo se experimenta como misterio, como secreto”¹³ (Ornelas en Luhmann, 2009: 16). Esto puede apreciarse al notar que el 49% visualizado en la *Gráfica 2* refiere que la religión da sentido a alguna parte de su vida, mientras que el resto considera que no lo da. Este dato lleva a entender a la época contemporánea de una forma diferente en relación con la religiosidad, pues “la religión enfrenta el hecho incuestionable de individuos que viven sus vidas fuera de la religión o, lo que es lo mismo, de individuos que han podido vérselas con el mundo sin echar mano de comunicaciones religiosas” (Ornelas en Luhmann, 2009: 21).

¿Da la religión sentido a la vida de las personas?



Así, pensar que la religión es la única que ayuda a las personas a dar sentido a la vida sería una postura excluyente, pues como comenta el entrevistado¹⁴ número 3: “creo que el sentido a mi vida me lo han dado mis padres” (E3, 2014). De esta forma, se manifiesta una ambivalencia cultural y la selección es una posibilidad, pues aunque la religión da sentido: “En mi caso la vida sin espiritualidad, compromiso, caridad y contemplación no tiene sentido” (E4, 2014), también se vive ésta como una opción, ya que: “existen también otras maneras de lidiar con los miedos existenciales” (E5, 2014). Por tanto, tenemos que, para algunos: “Dios es el único que da sentido a la vida [...]. Sin creer en Dios la vida es vacía sin ningún sentido” (E9, 2014), pero también se comenta:

Se puede conseguir sentimiento de pertenencia a un grupo sin necesidad de que haya deidades superiores mediando en las relaciones. Si es necesario seguir cier-

13 Algunos ejemplos dentro de este es “convertir en tabúes puntos débiles del orden social, transiciones, hibridaciones, lo que no puede clasificarse, anomalías” (Luhmann, 2009: 16).

14 A partir de ahora, cuando se cite a un entrevistado se usará el esquema E1, 2, 3... para referir a la persona. Es importante mencionar, que los datos estadísticos se obtuvieron por medio de encuestas vía online, mientras que, lo expresado por los entrevistados fue a través de formularios electrónicos, todo ello, desde la herramienta electrónica *SurveyMonkey*, la cual es un software de encuestas en línea. Dentro del perfil de los sujetos se tiene que: el número de encuestados es de 47 personas, mientras que los entrevistados fueron 12 personas, siendo el rango de edad de 17 a 27 años, todos ellos mexicanos que confluyen en la red social Facebook.



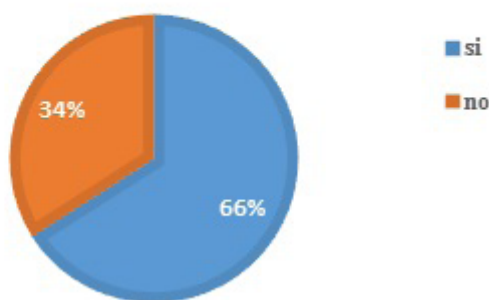
tas directrices, pero pueden ser meditadas y formuladas de forma individual con base a experiencias propias sin necesidad de ser ‘mandamientos’ de ningún ente externo y superior a uno mismo o su contexto (E6, 2014).

Es así que la función depende de la época histórica relacionada con el semblante social, entendiendo que, la función de la religión es:

[...] darle sentido al mundo o forzar una cierta selección de sentido (o también orientar selecciones comunicativas o expectativas). Las sociedades primitivas lo harán sacralizando el mundo, volviendo misterio toda anormalidad y estableciendo todo tipo de reglas para tratar con él. Las sociedades estratificadas lo lograrán estableciendo con un esquema moral¹⁵ [...]. En ambos casos la función de la religión explicará su necesidad de relacionarse con la sociedad como un todo¹⁶ (Ornelas en Luhmann, 2009: 27).

A pesar de lo anterior, la visión clásica de que la religión provee un esquema moral aún sigue estando en el imaginario social, sin embargo ya no es un esquema hegemónico, sino una alternativa, pues hoy día las personas pueden generar sus esquemas morales o éticos desde otras instituciones u otras organizaciones sociales, como se aprecia en la *Gráfica 3*, donde el 34% mencionan que la religión no brinda principios éticos o morales.

Personas que mencionan que la religión les brinda principios éticos o morales



Otra de las particularidades de la función de la religión “se refiere a la determinabilidad del mundo [...]. La religión reformula las condiciones de la inseguridad. Interpreta sucesos y posibilidades de manera que correlaciona estas interpretaciones con las orientaciones de sentido de la gente. En esa

¹⁵ Luhmann considera que “la función central de la religión es la de resolver el problema de que todas las determinaciones y, por tanto, todas las determinaciones sociales, son riesgosas y hasta cierto punto indeterminadas, incluso indeterminables. La religión está inspirada en la simultaneidad de lo determinado y lo indeterminado” (Beyer en Luhmann, 2009: 62).

¹⁶ Se recuerda que, “la teoría de Luhmann relacionada con la religión de la sociedad considera como central el análisis de la función social de la religión. Esto quiere decir que la pregunta relevante tiene que ver con describir las relaciones entre religión y sociedad” (Ornelas en Luhmann, 2009: 27).

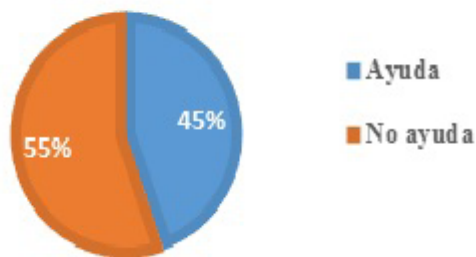


medida hace posible un incremento de la inseguridad aceptable” (Luhmann, 2009: 84). A lo largo de la historia las personas se han desenvuelto en un entorno que genera constantes indeterminaciones y que cada sujeto asume de diferente forma, por lo anterior y con mayor énfasis en la actualidad, “la incertidumbre también se individualiza. Esto hace necesario generalizar los medios por los cuales la religión absorbe incertidumbre de tal manera que se adecue para distintos tipos de individuos” (Luhmann, 2009: 102).

Esta idea se ve manifestada en la siguiente gráfica (*ver página siguiente*) donde, si bien la religión ayuda a superar algún temor, no termina por ser la única fuente de absorción de incertidumbre. A esto, uno de los encuestados comenta: “*sigo ciertas directrices que considero valores o principios morales y que me han ayudado a enfrentarme a problemas como la inseguridad o el miedo al fracaso*” (E4, 2014). Como se puede notar, los miedos han evolucionado, y si en primera instancia la religión ayudaba a miedos clásicos como la muerte¹⁷, hoy también surgen otros temores (el fracaso como comenta el entrevistado anterior) apegados a la realidad social actual, como se menciona a continuación: “*Tengo miedo a que no me amen, a que no me admiren a no ser el centro de atención, todos estos factores que impiden llegar a la madurez al apreciarse a sí mismo en su esencia más que en su apariencia y expectativas externas; familiares, académicas, comunitarias*” (E5, 2014).

Es por ello, y tal como se aprecia en la Gráfica 4, el 55% consideran que la religión no les ayuda a controlar algún temor, pues ahora “llega el momento en que importantes procesos sociales (políticos o ceremoniales) no son ya experimentados como religiosos en sí mismos. Ahora es más bien responsabilidad de la política o responsabilidad individual el preocuparse por la armonía de los órdenes cósmico-religioso y terrenal” (Luhmann, 2009: 103).

Personas que considera que la religión les ayuda a superar algún temor o miedo



17 La religión sigue siendo de gran ayuda para esto: “*La muerte es una fase de todo ser viviente al cual tememos, pero pensando que hay otra vida más allá ayuda a tolerar la idea de que morirás*” (E8, 2014).



En consecuencia, la responsabilidad ya no es sólo religiosa, sino más bien el rol político toma mayor influencia. Desde la perspectiva de las personas se reflexiona que: *“Pienso que mi religión se ha vuelto permisiva en muchos aspectos con el fin de no perder seguidores y cuando debo tomar una decisión que involucra mi moral trato de basarme en el hecho de que vivo en sociedad y pienso qué es lo mejor para mí como ciudadana, como mujer etc.”* (E9, 2014).

Aún así, la religión sigue logrando generar una tranquilidad hacia los sujetos, pues también, y retomando la siguiente idea de un entrevistado: *“Me apoyo en Dios cuando quiero que él ayude a alguien más, tanto conocidos como desconocidos. Cuando hay algo personal intento resolverlo por mí mismo, ya que no sólo debemos recordar a quien nos dio la vida cuando necesitamos algo. Cuando lo tenemos todo, también debemos agradecerlo”* (E12, 2014). Es en este sentido, que se habla de expectativa y decepción, así como dar gracias a un ser superior bajo ciertos panoramas, a ello N. Luhmann agrega:

La incertidumbre se refiere al problema de que las decepciones de expectativas determinadas son indeterminables; la inseguridad se refiere a la determinabilidad de las expectativas que, a luz de una decepción determinada, debieron haber sido válidas. Bajo ciertas condiciones la religión explica y absorbe estas decepciones de ambos sentidos¹⁸ (2009: 125).

Es así, que la gente absorbe ciertas decepciones, indeterminaciones, temores en inseguridades recurriendo a la comunicación religiosa, pues como se sugiere: *“mencionando a Dios, Nuestro Señor es como me apoyo ante las inseguridades”* (E1, 2014) y *“sintiendo apoyo y bendiciones de un ser superior”* (E7, 2014). Por ello, se busca dar respuesta a alguna amenaza generalizada, siendo razonable introducir un simbolismo religioso, el cual es generalmente aplicable para enfrentar estas situaciones (Luhmann, 2009). En este sentido se comenta: *“Considero que existe la necesidad de creer en algo superior que te exculpa de las consecuencias de tus actos y te da una vía de compensación. También es un importante nexo de unión que da identidad social y de explicación a lo inexplicable”* (E7, 2014).

Finalmente, para N. Luhmann “en una sociedad altamente compleja, la función de la religión sólo puede ser cumplida con la ayuda de un medio simbólico que cumpla con requerimientos especiales. La búsqueda de un medio simbólico especial reemplaza el antiguo supuesto según el cual la

18 “Una decepción es más que un suceso no esperado. Ataca a la expectativa misma, poniendo también en peligro la determinación o determinabilidad de la vivencia y acción futuras [...]. Las decepciones revelan puntos débiles de las estructuras, puntos en donde las posibilidades indeterminadas pueden penetrar” (Luhmann, 2009: 125, 126).



religión sirve simplemente para orientar los motivos sociales” (2009: 129). De esta manera “la dogma religiosa y sobre todo la dogmática cristiana ha buscado resolver este problema mediante el concepto de *fe*” (Luhmann, 2009: 144).

Es así, que para este caso, la *fe* será el medio de comunicación simbólicamente generalizado, el cual será aceptado por la sociedad y por el sistema religioso mismo, en el cual se va a respaldar la comunicación religiosa, esto puede ser entendido mediante los diferentes medios simbióticos como son el rito, el mito, tabú, etcétera. Los cuales llevan consigo la *fe* para que estos puedan funcionar como comunicación religiosa, pues un mito o rito sin *fe*, sería sólo una actividad cotidiana, es decir un hecho *no-religioso*.

Por tanto la distinción *religioso/no-religioso* en la cual ubico al entorno mexicano actual, opera bajo un esquema de *inclusión/exclusión* donde un rito sin *fe* puede ser social, pero no forma parte de la religiosidad, es decir, sin *fe* no se está incluido, sólo se simula, o bien se está dentro de otros esquemas: familiar, observador externo, etcétera. Por ello se está y no al mismo tiempo, es decir, hay una *superposición* de la presencia, pues usted puede estar dentro de un ritual (v.g. una misa) donde puede llegar a participar de manera social (cantando, rezando, etc.), pero sin *fe* su participación no es religiosa y por tanto no es parte de dicha dinámica comunicativa, operando así la autorreferencia y la autopoiesis del sistema.

Lo dicho hasta aquí, rompería con la argumentación popular de que es la creencia en algo lo que define a un sujeto como religioso, pues es la *fe* la que indica si se está o no participando en la comunicación del sistema religión y no la creencia, pues esta idea dejaba un campo de vaguedad amplio. Lo anterior puede fundamentarse desde los postulados *epidemiológicos* del antropólogo francés Dan Sperber y en particular con la distinción que genera sobre las creencias, pues considera dos tipos, la *intuitiva* y la *reflexiva*, sobre dicha tipología, se tiene que:

Hay dos descripciones de situaciones almacenadas directamente en el cuadro de creencias; llamaremos al primer tipo creencias intuitivas. Esas creencias son intuitivas en el sentido de que son el producto típico de los procesos perceptivos e inferenciales espontáneos e inconscientes. Con el fin de mantener estas creencias intuitivas es preciso no ser consciente del hecho de que las mantenemos y aún menos de las razones para mantenerlas [...]. Segundo tipo de creencias reflexivas. Estas creencias son reflexivas en el sentido de que se creen en virtud de unas creencias de segundo orden acerca de ellas.



Las creencias intuitivas se derivan, o pueden derivarse, de la percepción por medio del dispositivo inferencial. Es probable que el vocabulario mental de las creencias intuitivas se limite a conceptos básicos, es decir, conceptos que se refieren a fenómenos identificables de forma perceptiva y preformados de manera innata, conceptos extractos normalizados (de, por ejemplo, norma, causa, sustancias, especie, función, número o verdad). En general, las creencias intuitivas son concretas y fiables en circunstancias ordinarias. En conjunto, configuran una especie de cuadro del mundo de sentido común. Sus límites son los del sentido común: son bastante superficiales, más descriptivas que explicativas indicativas y se sostienen de forma más bien rígida¹⁹ (Sperber, 2005: 86-87).

Por ello, un argumento como el de “todos creen en algo” es inválido cuando se trata de considerar a un individuo religioso o no, pues hay diferentes tipos de creencias y las intuitivas no contravendrían a la postura de no ser parte de las comunicaciones religiosas, pues en realidad, las dos clases de creencias “alcanzan la racionalidad desde distintas maneras” (Sperber, 2005: 89), por ejemplo, las innatas “deben su racionalidad a unos mecanismos esencialmente innatos, universales por consiguiente, perceptibles e inferenciales” (Sperber, 2005: 89).

A lo dicho con anterioridad, la siguiente gráfica muestran las principales motivaciones por las cuales se pertenece o no a una religión, en este esquema sobresalen tres puntos principales: El primero refleja que un 25% de los encuestados no pertenecen a ninguna organización religiosa y se refieren como ateos, la segunda dice pertenecer a alguna religión por tradición familiar, mientras que el otro 25% mencionan que la razón es la *fe*. Por tal motivo, y siguiendo la línea teórica aquí desarrollada, sólo el 25 % entraría dentro de la comunicación religiosa-espiritual²⁰, pues cualquier distinción que no parta de la *fe* y de lo sagrado, debe considerarse parte de lo *no-religioso*.

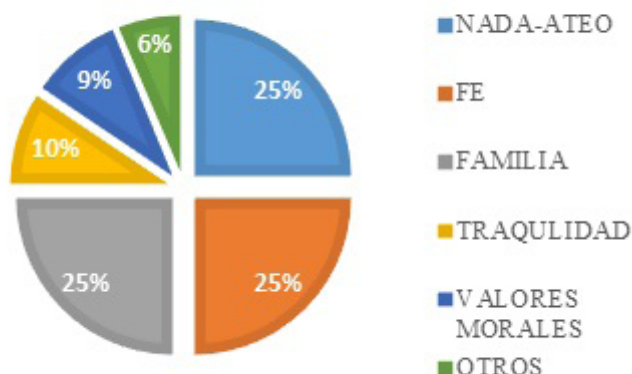
(Véase gráfica en la página siguiente)

19 Para que pueda quedar más claro, el autor usa el siguiente ejemplo: “Para Bobby, que Dios esté en todas partes es una creencia reflexiva. A medida que vayan haciéndose mayor, puede conservar esta creencia y enriquecerla de muchas maneras, pero, quizá, su significado exacto se hará aún más misterioso de lo que era al principio. He aquí una creencia que, como la mayoría de las creencias religiosas, no se presenta a una interpretación clara, última, y que, en consecuencia, nunca será una creencia intuitiva” (Sperber, 2005: 88).

20 Referiré de esta forma, para generar una distinción entre religión como espiritualidad y religión como parte de las actividades sociales, ya que pensar que toda persona que acude a un templo o alguna celebración de carácter religioso tiende a pertenecer al culto sería una visión superficial y vaga.



Motivaciones principales para pertenecer a una religión



Esta manera de entender la religión ayuda a abordar el fenómeno religioso en la época actual, pues si se parte del hecho de que se vive en un contexto donde la individualización religiosa es la que impera, la *fe* vendría a ser también algo individual. “Una definición más precisa de este concepto fluctúa al menos entre dos aspectos, sobre el eje emocional/racional, y en la medida en que la *fe* se individualiza como un suceso o como decisión” (Luhmann, 2009: 144). Así, la principal función de la religión será proporcionar sentido al mundo, y en particular al mundo del individuo, así como la de absorber incertidumbre por medio de la *fe*, manifestada por medios simbióticos²¹ como los ritos. Sin embargo, la religión debe ser entendida como una opción, la cual comienza a ser prescindible para los sujetos gestados por la modernidad.

Como se observó en los datos anteriores, puede notarse la distinción entre los sujetos que están en lo religioso y los que están en el lado opuesto (*no-religioso*), dando como resultado una ambivalencia sin superioridad representativa de alguno de los polos. Así, ante la pregunta de cuál es la función de la religión en la época contemporánea, se puede agregar a lo dicho hasta aquí, que ayuda a la absorción de incertidumbre y dar sentido al mundo, pero apelando a una realidad doble, que se mueve entre la trascendencia y la inmanencia, pues:

La religión siempre tiene que ver con una realidad doble: por un lado está la realidad inmanente, real, y por otro está la realidad trascendente, imaginaria. La diferencia observable/inobservable es presentada por la religión como unidad, operan

21 Entendiendo a los rituales como “procesos de importante comunicación ceremonial que controlan o hacen aparecer como controlado el riesgo de toda comunicación” (Luhmann, 2009: 85).



do de esta manera una re-entry: es posible observar cómo al lado de todo de lo que se puede hablar hay algo indeterminable, inobservable, trascendente. La diferencia reentra en el lado observable y se vuelve explícita como unidad de la diferencia, misteriosa y paradójica (Corsi et al., 2006: 189).

Por tanto, su función como dadora de sentido del mundo y reductora de incertidumbre no es totalizadora, pero sí particular, pues da un sentido espiritual, misterioso y en cierto sentido trascendental, pero al ser (en la época contemporánea) una posibilidad, una elección, existen otros mecanismos que pueden satisfacer dichas expectativas, pero no con ello sustituir la función de la religión, sólo poder evitar entrar en sus comunicaciones, y elegir así, uno que le sea funcional al sistema psíquico.

Sin duda, la diversidad generada a partir de la modernidad se ve reflejada en la multiplicidad de elección y por ende religiosa, como comentan algunas personas: “no veo por qué tengamos que ser ‘fieles’ de una sola religión” (E2, 2014), “cada quién decide alimentar su necesidad espiritual creyendo en lo que le parece mejor” (E6, 2014). Ello traería consigo “un politeísmo funcional que inhabita la conciencia colectiva” (Berriain, 2000: 106), donde genera un contexto polivalente, donde coexisten religiones arraigadas por instituciones oficiales, sectas, nuevos movimientos religiosos y por supuesto el sector de la población desarraigado a la religión.

En contraste con la función religiosa contemporánea expuesta en párrafos anteriores, para los autores clásicos, la religión se definió desde aspectos muy particulares, por ejemplo: “religión es sociedad para Émile Durkheim, sistema simbólico para Clifford Geertz, química cerebral para Eugene d'Aquili” (Diez de Velasco, 2002: 15). Dentro de estas premisas sociales, la perspectiva durkheimiana nos presenta a la religión como la cohesionadora social por excelencia, donde el rito tiene un papel preponderante, pues además de su carácter simbólico, “también es una experiencia que cohesiona al grupo en torno a unas creencias comunes para contestar a los grandes interrogantes” (Diez de Velasco, 2002: 34), es decir, la religión es un componente esencial para la unidad social.

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que declara adherir a ellas y practicar los ritos que les son solidarios. No solamente están admitidas, a título individual, por todos los miembros de esa colectividad; sino que son cosa del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que lo componen se sienten ligados unos a otros por el solo hecho de tener una fe común. Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque



traducen esta representación común con prácticas idénticas, es lo que se llama una Iglesia (Durkheim, 1968: 61).

Para la perspectiva simbólica, el hombre buscará dar significación al mundo por medio de la religión y ésta será entendida como “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones de una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1996: 89). O sea, la religiosidad tomará el papel de motivación y un estado anímico, donde las personas se apoyarán para dar significación al mundo, así como de su propia existencia, generando un estado de bienestar social.

Finalmente, para el caso de la visión de la química cerebral, o de la perspectiva psicológica se tiene que:

El miedo, la angustia pero también el consuelo psicológico que procura la religión; la delegación de la responsabilidad última en un código de conducta dictado por la religión, el amparo que procura la aceptación de una jerarquía que determine la moral y posea los medios para la expiación de las faltas (como ocurre en el catolicismo), el poder reconfortante de la tradición, son factores importantes para entender que en la sociedad desacralizada contemporánea sigan arraigadas religiones que surgieron en épocas y circunstancias bien diversas (Diez de Velasco, 2002: 22).

Esta versión expone el hecho de que la religión ayuda a disipar los miedos de las personas, y que en un momento de estrés o de inquietud, la religión toma el papel de un consuelo psicológico. Estas tres referencias entran en un dilema ante el actual panorama social, pues parte de una perspectiva biologicista, la cual propone ver al hombre como un *homo religiosus*, esto:

Haría de la religión no un universal cultural (un rasgo cultural que aparece en todas las sociedades humanas) sino uno biológico. El hombre (como especie) sería religioso desde el momento que se pudiese definir como humano: a la par que se constituiría la cognición humana por medio del dominio de lo simbólico (donde se incluye lo lingüístico), se establecería lo religioso (convirtiéndose el ateísmo en una especie de absceso, una anormalidad, una enfermedad del pensamiento). Esta visión, muy difundida, aunque probablemente muchos de sus usuarios no sean conscientes de algunas de sus implicaciones, además de discurrir sobre lo improbable (el momento fundacional de la especie humana, en una perspectiva que se aviene más a los presupuestos creacionistas), renuncia a la posibilidad de la diversidad de lo humano (Diez de Velasco, 2002: 18).



En este panorama M. Foucault agregaría el análisis del ateo, entendiendo este último desde una visión *biologicista-determinista* como un ser *anormal* o como una enfermedad del pensamiento, el siguiente enfoque:

La primera de las figuras es la que llamaré el monstruo humano. El marco de referencia de este, desde luego, es la ley. La noción de monstruo es esencialmente una noción jurídica –jurídica en el sentido amplio del término, claro está, porque lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no solo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza—. Es, en un doble registro, infracción a las leyes en su misma existencia. El campo de aparición del monstruo, por lo tanto, es un dominio al que puede calificarse de jurídico biológico. Por otra parte, el monstruo aparece en este espacio como un fenómeno a la vez extremo y extremadamente raro. Es el límite, el punto de derrumbe de la ley y, al mismo tiempo, la excepción que solo se encuentra, precisamente, en casos extremos. Digamos que el monstruo es lo que combina lo imposible y lo prohibido (Foucault, 2001: 61).

En este semblante, el *no-religioso* aparecería en marco de referencia foucaultiano, primeramente como un monstruo, “un ser cosmológico o anti cosmológico” para después entenderlo con un individuo anormal, el cual es:

la figura del individuo a corregir [...]. El individuo a corregir es, en el fondo, un individuo muy específico de los siglos XVII y XVIII; digamos que de la edad clásica [...]. El marco de referencia de este eran la naturaleza y la sociedad, el conjunto de las leyes del mundo: el monstruo era un ser cosmológico o anti-cosmológico. El marco de referencia del individuo a corregir es mucho más limitado: es la familia misma en el ejercicio de su poder interno o la gestión de su economía; o, a lo sumo, la familia en su relación con las instituciones que lindan con ella o la apoyan. El individuo a corregir va a aparecer en ese juego, ese conflicto, ese sistema de apoyo que hay entre la familia y la escuela, el taller, la calle, el barrio, la parroquia, la iglesia, la policía, etcétera. De modo que ese es el campo de aparición del individuo a corregir (Foucault, 2001: 63).

En suma, si pensamos al *no-religioso* como un ser *anormal*, como algunas de las premisas sociales clásicas, tendría que considerarse como un *individuo a corregir*. Además, apelar a la visión de un hombre religioso social, simbólica, psicológica y biológicamente determinado sería una forma de ver el fenómeno desde una postura reduccionista, dejando de lado el contexto de la modernidad y la singularidad cultural, colocando fuera del entramado social a un gran sector de la población que hoy día se encuentra en el otro lado, es decir en lo *no-religioso*, volviéndose una visión discriminatoria y fundamentalista. Probablemente resultaría más adecuado entender a la religión



como aquella que “reformula las condiciones de la inseguridad. Interpreta sucesos y posibilidades de manera que correlaciona estas interpretaciones con las orientaciones de sentido de la gente. En esta medida hace posible un incremento de la inseguridad aceptable” (Luhmann, 2009: 84), todo ello, sin olvidar que parte de la selectividad del individuo, así como su necesidad de requerir o no de ella, depende de la funcionalidad que el sujeto le da en un espacio y tiempo en particular. Esto, presumiblemente daría razón del surgimiento de los nuevos movimientos religiosos, y las múltiples alternativas para hacer aceptable las inseguridades de la cotidianidad: pastillas, televisión, guetos, internet, etcétera.

Para contrastar lo dicho hasta aquí, en una entrevista a una joven *no-religiosa* de 20 años, la cual nació en un contexto familiar referido como ateo, se expone por medio de lo narrado, la experiencia de un actuante *no-religioso*. En consecuencia, la primera interrogante formulada, daba cuenta del rol de la religión como dadora de sentido, pues si la religión es concebida como aquella encargada de cumplir dichas expectativas, para una persona que se encuentra en el lado *no-religioso*, se tiene que:

Lo que da sentido son: Las acciones que realizo propias, mi ética no proviene de la religión.

En cuanto a la razón por la cual no cree en alguna religión o deidad superior, referencia que es por el contexto en el cual forjó su perspectiva:

Crecí en una Familia que abandonó la fe católica y crecí con la falta de crianza religiosa, sin la idea de Dios. Cuando me di cuenta de que existía la idea de Dios, no la necesité. No me es funcional.

Para el caso de los valores éticos o morales, los cuales generalmente provienen de alguna institución religiosa comenta que:

Los sustento en un acuerdo social: respeto, libertad, tolerancia, y estos se fundamentan por las personas, libros, películas que me enseñan y son parte del crecimiento personal.

Al cuestionar sobre su idea de no religiosidad y si esta la lograría modificar, explica lo siguiente:

Si cambiaría la idea sobre la existencia de un ser superior si se fundamentará científicamente... pero es muy difícil que cambien mi opinión.

Es por ello, que “*la ciencia sí responde* [a ciertas indeterminaciones] *y no al mismo tiempo*” es decir, desde este panorama la ciencia no supe la fun-



ción de la religión, pues cuando se busca una experiencia de la realidad de manera diferente, aclara que:

El arte me lleva a percibir el mundo de una forma diferente, una experiencia estética, de paz y tranquilidad.

Por ende, un lugar como el templo religioso cumpliría otra expectativa, una no religiosa:

Cuando llego a asistir a un templo es por curiosidad, arquitectura, historia o cultura, es una ventana para conocer, también puede ser para la convivencia social.

Ahora bien, ante las incertidumbres sociales y cotidianas a las que el ser humano se *enfrenta constantemente la entrevistada agrega*:

Cuando se presenta algo que no puedo explicar, puedo atribuirlo a la imaginación y buscar una explicación lógica y científica, [sin embargo] puedo quedarme con la duda, y no me causa angustia o preocupación.

De tal forma la religión o creer en un dios no suele ser una forma de apoyo emocional, ante alguna crisis, —como se expuso dentro de la concepción psicológica de la religión—, ni tampoco una forma de absorber incertidumbres como se dijo anteriormente, y que para muchas personas le es funcional, para los *no-religiosos* o ateos, buscan apoyo bajo otros semblantes de la vida.

El Deporte, la danza, leer, o escribir, son prácticas individuales que realizo para cuando requiero un ayuda, también buscar apoyo en las personas, o bien medicarme. Mi apoyo principal es mi hermana, pero depende del problema.

A lo anterior, la institución familiar, la cual refiere la entrevistada como no perteneciente a alguna religión, sería una de las alternativas para obtener ayuda ante crisis personales.

Ligada a esta idea, surge la siguiente interrogante: si para los individuos que están en el lado religioso, la idea de dios viene a ser un componente importante para dar sentido a la vida, alguien que se encuentra en el lado *no-religioso*, ¿cómo configuraría las expectativas acerca de la felicidad? A esto, la entrevistada concluye:

Para ser feliz incurren muchas cosas, y sólo yo soy responsable, pues las experiencias son algo más individual, buscar la felicidad de alguien más es incorrecto... priorizaría mi felicidad ante la de mi familia, porque si soy infeliz, lo transmito a ellos

(Entrevista a: Carmona H., Julio 2014).



La interdependencia social, y lejanía con la religión reflejadas en el relato anterior se debe en particular a “la específica dinámica de racionalización sociocultural occidental y se explica por la significación cultural del «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der welt*), que comienza con ‘las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y sacrilegio la búsqueda de todo medio mágico para la salvación’²²” (Beriaín, 2000: 106). Este desencantamiento, el cual explicaría parte del por qué algunas personas eligen estar en el lado *no-religioso*, tiene siete características principales, la primera, que menciona Erich Neumann, se denomina «fragmentación del arquetipo central», “que tiene su expresión en el nivel del mito y, que en un principio se acoge a una posición de posibilidad única, de ‘todo en uno’, y, representa la perfección, la totalidad y puede ser ‘circunscrita’ simbólicamente” (Beriaín, 2000: 107).

Un fragmento de entrevista ayuda a poner de manifiesto esta idea: “Cada individuo cree en lo que es más adecuado a su ideología, es decir cada persona es libre de apoyarse en la religión que más le guste” (E12, 2014).

Por tanto, “la fragmentación de esta imagen (de este arquetipo central) supone la separación del mundo y el *self* (Dios), de lo exterior y de lo interior, de lo consciente y de lo inconsciente del ser humano” (Beriaín, 2000: 107).

La segunda característica del desencantamiento del mundo, y la cual da razón a lo dicho en las entrevistas y por tal a una posible configuración de la cultura, es la «fragmentación de la conciencia colectiva».

[...] de aquel primer mundo instituido de significado que se articulaba en torno a un Imaginario Social Central: maná, el karma, Yahvéh, Jesús de Nazareth, etc. Esta fragmentación del centro simbólico sagrado da origen a una comprensión descentrada del mundo, donde el mundo externo (naturaleza), la comunidad social y la psique han sido diferenciados (Beriaín, 2000: 108).

En tercer lugar se tiene “la creciente sublimación del poder hechizante y aterrador de lo sagrado, al ceder validez de los fundamentos metasociales ante los umbrales de la plausibilidad obtenibles” (Beriaín, 2000: 108), es decir, la religión pierde el monopolio cosmovisional, lo cual lleva –según nuestro autor y apoyándose en términos de Daniel Bell– a un destrono de lo religioso, que se puede entender mediante cuatro analogías con el arte moderno:

- a) El «eclipse de la distancia» que significa la disolución de la distancia estética entre el ejecutante y el espectador, de la distancia entre el autor y la obra de arte. El

22 Nota retomada por el autor de M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Vol. 1, núm. 83.



«eclipse de la distancia» no es sólo espacial, sino temporal, insiste en el absoluto presente, en la simultaneidad e inmediatez de la experiencia²³.

- b) El «furor contra el orden» se manifiesta como una afirmación del imperio absoluto del yo, del hombre como criatura que se autoinfinetiza, y es impelida a la búsqueda del más allá, como la ubicación fáustica del hombre en lugar de dios.
- c) El trasvase de algunos contenidos de la religión a las artes expresivas –un buen ejemplo lo proporciona *Les fleurs du Mal* de Baudelaire– no ha significado sólo que la «restricción» se haya evaporado, ha significado también que los impulsos demóticos del hombre –el daimon creativo interior–, antes canalizados dentro de la religión y usados por otras religiones particulares contra otras religiones, han devenido «perversos-poliformos» y penetran todos los ámbitos de la cultura modernista. Para la imaginación modernista es común «la verdad de que algo puede ser verdadero, aunque no sea ni bello, ni sagrado, bueno»^{24,25}.
- d) El último factor que entresacamos en la argumentación de Bell sobre la «mutación simbólica» occidental es el «declive de la creencia en el cielo y en el infierno» como topología binaria de una concepción dualista del mundo y el surgimiento del miedo a la nada, al vacío, en definitiva, del advenimiento del nihilismo, el ocultamiento de la teodicea ante el surgimiento de las sociodiceas.

(Beriaín, 2000: 109, 110).

Para el cuarto lugar, se tiene que “la modernidad transforma el «destino» en «decisión». La palabra «herejía» tiene sus raíces en el verbo griego *hairein*, que significa «elegir». Si para el “primitivo” la herejía fue una posibilidad, más bien remota, para el hombre moderno se convierte en una necesidad” (Beriaín, 2000: 110). Esto explicaría la razón del porqué –tanto lo expuesto en la narrativa anterior y los datos obtenidos de los encuestados– lo religioso se vuelve una elección, una opción a elegir y no una determinabilidad biológica como se venía formulando con el *homos religiosus*.

En quinto lugar, y en relación al contexto anterior, se genera un “«absoluto politeísmo de valores» también hoy cualquiera puede decidir qué es para él Dios y qué es para él el diablo. No se trata de un nuevo pluralismo de valores [...], sino más bien, de un antagonismo de valores” (Beriaín, 2000:

23 Dicho «des-distanciamiento» “ha sido puesto de manifiesto también por W. Benjamin, en su idea del «declive contemporáneo del aura» en la obra de arte”. Recordemos que, para la idea benjamiana sobre aura se funda en “la presencia de una lejanía, un aquí y ahora del original que se ha perdido en la época de la reproductibilidad mecánica” (Fernández, 2013: II).

24 Retomado de M. Weber, *El político y el científico*, p. 216.

25 Dentro de los ejemplos en el ámbito del arte, se tiene: “*Guernica* de Picasso, *El jardín de las delicias* de El Bosco (Hieronimus Bosch), *El gran masturbador* de Dalí, el film *Deseos humanos* de Fritz Lang...” (Beriaín, 2000: 110).



110). Dicho antagonismo, entiende al mundo de manera fragmentaria-reduccionista, generando una cultura dicotómica, donde A se contrapone a B y donde la complementariedad desaparece, trayendo consigo nuevas formas discriminatorias así como diversos modelos de exclusión: o se es occidental u oriental, o se es ateo o religioso, o se es científico o espiritual, sin dar cuenta, como mencionan los físicos modernos, de un *principio de complementariedad*²⁶.

El sexto lugar –y retomando a M. Weber– se tiene «la Ilustración». “La ilustración ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos. «Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura. El programa de la ilustración era el desencantamiento del mundo. Se proponía, mediante la ciencia, disolver los mitos y derribar lo imaginario»²⁷ (Beriaín, 2000: 112).

Finalmente la séptima y última característica del análisis del desencantamiento del mundo está la «pérdida metafísica de la urdimbre» “como correlato del carácter migratorio de la experiencia social del hombre y del «sí mismo»” (Beriaín, 2000: 112), es decir:

Hacemos frente a la falta de «seguridad ontológica» que no puede dar cuenta del incremento de las contingencias, desatadas como consecuencia de lo improbable deviene probable, dentro de la pluralización de mundos de la vida social y de la expansión de oportunidades vitales, ambas basadas en la institucionalización de la «duda» introducida por la ciencia. A juicio de Weber, la creciente racionalización e intelectualización no significa, por tanto, un mayor conocimiento general de las condiciones de la vida bajo las que se vive, sino que significa otra cosa totalmente diferente: significa el conocimiento o la fe de que, si se quisiera, se podría conocer en todo momento esas condiciones; significa por tanto, el conocimiento o la fe de que, por principio, no existen poderes ocultos, imprevisibles que estén interviniendo sino que, en principio, se puede dominar más bien todas las cosas mediante el cálculo. Esto significa, sin embargo, la desmagificación del mundo. Ya no hay que acudir a medios mágicos para dominar o aplacar a los espíritus, como el salvaje para quien existían esos poderes. Esa dominación la proporcionan el

26 “[...] Niels Bohr introdujo la idea de complementariedad. Bohr concibió las imágenes de la onda y la partícula como dos descripciones complementarias de la misma realidad; por tanto, sólo parcialmente correctas y con un campo de aplicaciones limitado. Ambas imágenes eran necesarias para dar una explicación completa de la realidad atómica y ambas habían de ser aplicadas dentro de los límites impuestos por el principio de incertidumbre. La noción de complementariedad se ha convertido en parte esencial del concepto de la naturaleza sostenido por los físicos, y Bohr sugirió repetidas veces que tal vez esta noción podría resultar útil fuera del campo de la física” (Capra, 1992: 42).

27 Retomando de M. Horkheimer, Th. W. Adorno, en *La dialéctica de la ilustración*, p. 59.



cálculo y los medios técnicos. Esto es lo que significa ante todo la racionalización como tal²⁸ (Beriaín, 2000: 112-113).

Por tanto, hoy día la estructura simbólica «descentrada» de las sociedades modernas diferenciadas ha generado la selección permanente un “antagonismo de valores, no se trata de un mero subjetivismo, sino de la coerción interna de tener que decidir y de dar cuenta del sentido de la propia acción (Beriaín, 2000). Poder elegir se vuelve una ventaja, pero también contrae una responsabilidad que en muchos casos no se asume, pues al elegir se genera una operación donde lo demás pasa a ser algo que contraviene la estructura mental, el individuo y ésta operan bajo un esquema de riesgo donde la exclusión puede transformarse en discriminación. Es así que, “la sociedad moderna abre el horizonte de nuevas posibilidades, rompiendo con el mundo de la necesidad, así se puede elegir entre divorcio o la continuación del matrimonio, se puede elegir entre el embarazo, la anticoncepción o el aborto, y se puede extender la posibilidad de elección a gran parte de contextos vitales”²⁹ (Beriaín, 2000: 118).

En la contemporaneidad social, autores como Berger y Luhmann “son conscientes de que tenemos más posibilidades de experiencia y acción que pueden ser actualizadas, es decir, nos enfrentamos a la necesidad de seleccionar” (Beriaín, 2000: 120).

El factor que posibilita los cambios semánticos que conforman nuestro moderno sistema cultural es el «descentramiento» de las cosmovisiones que estaban articuladas en torno a un «centro sagrado» que se ha manifestado históricamente como «fundamento onto-teo-lógico» con los atributos de unidad, perfección, belleza y bondad, es decir, tal universo simbólico pierde su potencialidad de fundamentación y de legitimación al ser desplazado del «centro» del axis mundi que ocupaba, pasando a ser una alternativa o un valor entre otros más (Beriaín, 2000: 121).

Finalmente para Weber, “el retorno de un «nuevo politeísmo» en el que el problema de la trascendencia primordial que mediaba entre el «otro mundo» y «este mundo» se ha profanizado, sustituyendo la lucha de dioses por un antagonismo entre irreductibles órdenes de valor y de vida”³⁰

28 Retomado por el autor de Max Weber, *El político y el científico*, p. 199.

29 “La modernidad, en este sentido, significa una universalización de la herejía, de la capacidad de elegir, y así del destino, ya que la elección es un «nuevo destino», puesto que sus consecuencias se manifiestan como contingente” (Beriaín, 2000: 119).

30 “[...] El paso del monoteísmo religioso de origen judeo-cristiano al politeísmo cultural no representa una mera vuelta al politeísmo griego sin más, sino que expresa más bien la metamorfosis operada en la sociedad moderna y en sus propias estructuras de conciencia, donde ya no existe una instancia central, sea política, económica, religiosa o cultural, o un tipo de racionalidad por encima de otros, que proporcione la integración que precisan las sociedades modernas” (Beriaín, 2000: 142).



(Berriain, 2000: 122), generando así una forma de dos lados lo *religioso/no-religioso* y gran parte de la población se desenvuelve socialmente en alguno de estos dos polos, siendo la religión, un sistema más del sistema omniabarcar sociedad, en el cual los individuos pueden elegir pertenecer o no en el subsistema religioso, pues vivimos en el mundo de la selección, del riesgo y de determinabilidad constante, por ello la religión ya no es suficiente, y sólo cumple su función en la medida de necesidades temporales y que se adecuen a la funcionalidad de las personas, pues si bien aún se contiene la parte sagrada y simbólica, también es puesta en uso de diferentes formas, esto debido a la evolución social, la cual ha modificado a la religión, volviéndola prescindible para el sujeto social contemporáneo.

Conclusiones

Como se pudo apreciar, el contexto gestado a partir de la modernidad, coloca a los sujetos con la posibilidad de participar en las comunicaciones religiosas o no, siendo la *fe*, el medio simbólico que define la participación en este tipo de comunicación, así, cuando se asiste a una misa y se tiene *fe* se participa, y al salir de esta, se pasa al otro lado de la forma, por ello los sujetos interactúan en el sistema religioso de manera dinámica y recursiva, mientras que las personas referidas como ateas giran en una dinámica donde sus participaciones en las comunicaciones religiosas son nulas, sin que esto implique no poder estar en rituales o diversas manifestaciones religiosas, es decir, un *no-religioso* podría casarse y no necesariamente estar en el lado religioso, ya que la presencia física no es la que define el posicionamiento del individuo en uno de los lados de la forma, pues como se menciona en la entrevista semi-estructurada, la decisión individual toma fuerza en el contexto actual, dado que lo que ocurre en el sistema social obedece a una lógica muy diferente a la racionalidad de los sujetos, o bien, en la nomenclatura sistémica de los sistemas psíquicos.

Para las ciencias sociales y humanas, la postura aquí desarrollada presenta nuevos retos y modelos de observación, que lo que buscan es alcanzar medios que potencialicen la interpretación de los fenómenos observados, para así dar un enfoque más *ad hoc* a la complejidad de la sociedad contemporánea, dejando claro que una observación sistémica no busca reemplazar otros enfoques sino complementarlos y así alcanzar explicaciones más potencializadoras.



Contacto del colaborador

<gu.11@outlook.com>

Bibliografía

Beriain, José, 2000, *La lucha de los dioses en la modernidad: Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona: Anthropos.

Carballo, Francisco, 2012, "Niklas Luhmann y la Barbarie: Consideraciones sobre Inclusión y Exclusión en la era planetaria" En: Estrada Saavedra M., & R. Millán, *La teoría de los sistemas de Niklas Luhmann a prueba*, pp. 99-169. México: El Colegio de México - UNAM.

Capra, Fritjof, 1992, *El punto crucial*. Buenos Aires: Troquel.

Corsi, Giancarlo, Elena Esposito et al., 2006, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Universidad Iberoamericana / ITESO.

Diez de Velasco, Francisco, 2002, *Introducción al estudio de las religiones*. Madrid: Versión online.

Durkheim, Émile, 1968, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.

Fernández, Eva Natalia. (Septiembre de 2013). *La transformación del aura benjamiana. Un encuentro con la imagen*. Recuperado el 06 de Julio de 2014, de Universidad Autónoma de Querétaro: <<http://ri.uaq.mx/bitstream/123456789/365/1/RI000053.pdf>>

Foucault, Michel, 2001, *Los anormales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Geertz, Clifford, 1996, *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Luhmann, Niklas. (Septiembre - Diciembre de 1994). *Niklas Luhmann (1988): "Inklusion und Exklusion" traducción del manuscrito en Acta Sociológica, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México*. Recuperado el 12 de Mayo de 2014, de Es.scribd: <<http://es.scribd.com/doc/62537783/Inclusion-Exclusion-Luhmann>>

_____, 1998, *Complejidad y modernidad*. Madrid: Trotta.

_____, 2007, *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.



_____, 2009, *Sociología de la religión*. México: Herder.

Rendón Rojas, Miguel Ángel, 1999, “El sistema de información documental ¿un sistema autorreferencial y autopoietico?” En: *Revista Interamericana de Bibliotecología*, núm. 22, pp- 51-65. Disponible en línea: <<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/RIB/article/viewFile/10104/9305>>

Suárez, Hugo José, Verónica Zubillaga (et al.), 2012, *El nuevo malestar en la cultura*. México: UNAM / Instituto de Investigaciones Sociales.

Sperber, Dan, 2005, *Explicar la cultura: un enfoque naturalista*. Madrid: Ediciones Morata.

Torres Nafarrate, Javier, 2006, “Nota a la versión en español” En: N. Luhmann, *Sociología del riesgo*, pp.7-36. México: Universidad Iberoamericana.

Entrevista:

Carmona Hernández, C. O. (07 de 2014). *Observación al sistema religioso: Distinción religioso/no-religioso en la época contemporánea*. Antropología de la Religión. (G. Bravo Rubio, Entrevistador) Toluca, Estado de México, México.

